

## Seminario di filosofia. Germogli

### COSMOANTROPOGONIA Vuoto, tenebra, acqua

Egidio Meazza

La lettura de *Il Grande Oltre* di Franco Chiareghin, alla luce di quanto detto da Sini nel Seminario di filosofia, già alle pagine iniziali costringe a fermarsi per riflettere e cercare di figurarsi nel pensiero ciò che vi viene affermato. Chiareghin nel capitolo I, *Al di là dell'origine di ogni dualismo*, analizza l'inno X, 129 dei Rgveda, che riporto alla fine di questo breve scritto, nella traduzione di S. Sani. Ciò che mi ha potentemente sorpreso è, ancora una volta, la consonanza della visione cosmologica indiana e del processo di generazione dell'umano, sulla quale è stata più volte richiamata l'attenzione nel corso del Seminario: così tenterò di inserire alcuni miei pensieri, non so quanto arbitrariamente, nel corpo della disamina di Chiareghin.

La prima cosa che richiede attenzione è il riferimento all'origine di ogni dualismo che compare nel titolo del capitolo: ciò che si mostra è il tentativo, condotto negli antichissimi testi della sapienza indiana, di pensare il Principio dell'universo in modo non dualistico, di intuire quell'indicibile dal quale tutto origina. Compito di estrema difficoltà, perché condotto attraverso la parola, che nel creare un mondo di significati, vive nel e del dualismo – si potrebbe dire che vive nei tre mondi creati per suo mezzo, ma senza possibilità di accesso al quarto mondo di Prajāpati. Allora forse dovremmo affermare che il testo vedico propriamente non dice nulla del Principio, ma vi allude sollecitandone l'intuizione, al di là della parola stessa; potremmo dire che, proprio perché è un inno, non argomenta, non descrive, ma commuove a immaginare, a formare un pensiero senza parole o addirittura a rinverdire un lontanissimo ricordo, lontano non tanto e non solo nel tempo, ma dalla possibilità di un'esperienza attuale. Parola che deponendo il valore della significazione si rivolge al fondo emozionale per consentire di avvicinare l'ineffabile.

Ma procediamo con ordine. Chiareghin considera l'inno diviso nettamente in due parti: dopo aver richiamato il fatto che si compone di sette strofe e che «il numero sette ha sempre avuto un alto significato sacrale», evidenzia come esso abbia il suo punto di svolta stilistico e concettuale esattamente a metà. La prima parte, ci dice, è asseverativa, infatti *afferma* alcune cose del principio; ma la singolarità di queste asseverazioni è che si tratta sempre di negazioni: «Allora non c'era ciò che non è, né ciò che è» dice l'inizio dell'inno. Straordinario esordio, a proposito del quale Chiareghin afferma in nota:

«Non credo sia irrilevante notare come il testo nomini prima ciò che non è e poi ciò che è. Per il pensiero occidentale che si è formato all'insegnamento di Parmenide, viene naturale usare l'espressione "essere e non essere", lasciando sottintesa un'antiorità ontologica del primo sul secondo. Nei testi dell'antica sapienza vedica viene "prima" il non essere, perché è il più prossimo a quell'eliminazione di tutte le determinazioni oppositive che schiude l'accesso a ciò che si dà "allora", "in principio"»<sup>1</sup> (corsivo mio).

Ciò che è il più prossimo all'eliminazione del dualismo delle opposizioni, non è tale eliminazione: qui si vede bene lo scacco che patisce la parola se si pretende che essa ci porga il Principio, mentre invece ha evidentemente lo scopo di farcelo intuire al di là di ciò che essa dice. Va inoltre rilevato che per Parmenide l'essere è (e il non essere non è). Qui invece si inizia con una negazione che non potrebbe essere più radicale. Proseguendo, la prima parte dell'inno dirà ancora «Non c'era lo spazio né la volta celeste», «Non c'era la morte allora, né l'immortalità. Non c'era distinzione del giorno e della notte»; qui le negazioni si riferiscono a qualche cosa di determinato, non hanno già più la radicalità dell'inizio, ma negando gli opposti in qualche modo ricordano che all'origine non c'è alcun dualismo, anche se gli opposti nominati fanno intravedere la brulicante molteplicità che promanerà da Ciò (*tat*) o Uno (*ekam*), il più prossimo all'origine.

Proseguendo l'inno dice che oltre a Ciò, unico, niente altro esisteva; esso «respirava, ma senz'aria, per suo potere autonomo»; poi la straordinaria terza strofa: «In principio vi era solo tenebra nascosta dalla tenebra. Acqua indistinta era tutto questo universo. Il germe dell'esistenza, che era avvolto dal nulla [Chiareghin corregge la traduzione, mi sembra opportunamente, leggendo "vuoto" invece di "nulla"], grazie al potere del suo ardore interiore, nacque come Uno».

<sup>1</sup> F. Chiareghin, *Il grande Oltre*, Padova University Press, p. 23, nota.

L'origine dell'universo così descritta è identica alla condizione del nuovo essere umano nell'utero materno, fino alla sua venuta alla luce. La cavità uterina è «tenebra nascosta dalla tenebra», è l'«acqua indistinta» del liquido amniotico, in cui il feto respira «senz'aria»; solo dopo che sarà venuto alla luce dovrà respirare l'aria, in una sorta di prima duplicazione del mondo (e primo trauma). A questo proposito riporto le parole di Chiereghin:

«È significativo [...] che i primi nomi assunti da quello che sta in prossimità dell'origine siano “Ciò” (*tat*) o “Uno” (*ekam*) [...]. Come si vede, la preoccupazione di salvaguardare la natura non relativa ad altro dell'Uno è così forte, che gli antichi estensori dell'inno non esitano ad esprimersi in forma paradossale. Se nell'Uno è presente il principio vitale del respiro, questo si dà in lui in un modo inconcepibile nel nostro mondo e tuttavia necessario per salvaguardare il suo “potere autonomo”»<sup>2</sup>.

Certo tutto ciò è «inconcepibile nel nostro mondo» eppure è proprio ciò che avviene nell'utero materno, in quel mondo indifferenziato prima del nostro mondo che noi qui, nel nostro mondo delle differenze, possiamo malamente nominare senza poterne rivivere l'esperienza, senza poterla concepire, perché non abbiamo concetti per descriverla. L'indifferenziato originario è «la scaturigine primigenia di ogni differenziazione, l'infinita e sovrabbondante energia dell'origine più remota che genera tutte le differenze e distinzioni. È una pienezza generativa e non un'indeterminatezza privativa»<sup>3</sup>; qui la lingua morde se stessa: Chiereghin non può dire diversamente, ma mi sembra che il termine 'pienezza' ci allontani dall'intuizione dell'indistinto e indifferenziato e, soprattutto, vuoto. La sua analisi prosegue infatti interrogandosi sul simbolo del vuoto:

«Non essendovi null'altro all'infuori di esso, il vuoto non ha nulla cui rapportarsi, ma è in rapporto unicamente a se stesso e proprio in questo si annuncia la natura stessa dell'Uno. Anche nell'Uno, infatti, non c'è da pensare originariamente nient'altro che il suo rapporto a sé, non come un “qualcosa” che si riferisca a sé, ma l'Uno è questo puro autoriferirsi da cui può prendere origine qualsiasi ulteriore determinazione (non vi è niente, infatti, che possa sussistere senza una pur labile parvenza di unità»<sup>4</sup>. «Nel pensare la tenebra, il flutto, il vuoto, il pensiero pensa sempre il medesimo sotto nomi diversi, e questi pervengono al punto di più intensa concentrazione quando quel medesimo viene nominato come Uno»<sup>5</sup>. «L'Uno esprime in sé il tratto fondamentale della tenebra o del vuoto da cui emerge [...]. Apparentemente l'Uno sembrerebbe smentire tale carattere originario, dal momento che esso ha nel molteplice il suo opposto, cui riferirsi come a qualcosa d'altro fuori di sé. Ma l'Uno che viene pensato all'origine non è prigioniero di questa opposizione. Di esso, infatti, il testo dice che “oltre a Ciò niente altro esisteva” e quindi nemmeno il molteplice»<sup>6</sup>.

Mi scuso per le numerose e lunghe citazioni, ma mi servono per mostrare due cose: 1. la già rilevata difficoltà della lingua a parlare di un mondo che trascende quello della lingua (espressioni come «riferimento a sé», «il medesimo sotto nomi diversi», quando non può esservi sé o medesimo se non nel mondo del molteplice, ecc.); 2. in connessione con tale difficoltà faccio notare l'oscillazione dell'Uno, di volta in volta, come il più prossimo all'origine e come origine. Questa non è una critica all'analisi profondissima di Chiereghin, ma la presa d'atto dell'inevitabile ambiguità che risulta dal dovere usare il linguaggio per esprimere ciò che se ne situa oltre, ambiguità che si presenta già nel testo dell'inno. Forse si potrebbe dire, negando la famosa proposizione di Wittgenstein, che qui, di ciò di cui non si può parlare *non* si deve tacere.

Come emerge l'Uno? Dice Chiereghin che il pensiero dell'origine pensa l'autoriferimento come un atto e l'inno procede rimuovendo da questa «qualunque parvenza di sostanzializzazione e di staticità, a favore del dispiegarsi di una pura energia originante»<sup>7</sup>; questa energia sovrasta l'Uno e spinge il vuoto e la tenebra a specificarsi in esso, come se ne fosse la levatrice: compare ancora quella difficoltà e quella oscillazione di cui sopra. Questa energia generatrice (forse potremmo dire autogeneratrice) prende il nome di *tapas*, ardore interiore. Nel vuoto l'ardore genera l'Uno: dice l'inno: «Il germe dell'esistenza, che era avvolto dal vuoto,

---

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Ivi, p. 24.

<sup>4</sup> Ivi, p. 25.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ivi, p.26.

grazie al potere del suo ardore interiore, nacque come l'Uno»; come si vede qui *tapas* è e non è distinto dall'Uno, secondo quell'ambiguità inevitabile prodotta dal linguaggio.

A questo punto, a metà dell'inno, si ha il mutamento stilistico e di contenuto; dice la quarta strofa: «In principio fu il desiderio che si mosse sopra Ciò, il desiderio che fu il primo atto fecondante della mente. Il legame di Ciò-che-è con Ciò-che-non-è lo trovarono nel loro cuore i poeti, cercandolo con la meditazione». Notiamo che qui siamo pienamente pervenuti nel mondo della molteplicità: si parla di essere e non essere e il legame è trovato nella meditazione dai poeti (saggi e sacerdoti ad un tempo), cioè proprio da coloro che più di chiunque altro hanno a che fare con la parola, che può essere riguardata come creatrice del mondo della molteplicità. Si ha inoltre la comparsa dei due termini *kāma*, desiderio, amore e *manas*, mente. Il vuoto appare tale se è considerato dal mondo della molteplicità, se invece «lo si concepisce in se stesso e a partire da se stesso, allora si mostra ciò di cui il Vuoto è “pieno”: l'Uno e il traboccare dell'ardore nel pensare che desidera e ama»<sup>8</sup>. *Kāma* rappresenta la potenza generativa, corrispondente al greco ἔρως. Chiereghin:

«Se tale è la natura del desiderio, questa condensazione del Vuoto nell'Uno ardente di desiderio è già la forma propria di *manas*, è già il pensiero. [...] Gli antichi veggenti hanno portato così alla luce la natura primordiale e il terreno da cui il pensiero può effettivamente sorgere, anteriormente al suo riferimento a qualsivoglia forma di oggettualità»<sup>9</sup>.

Riassumendo quanto l'inno è giunto fin qui a dire, Chiereghin individua tre caratteristiche del pensiero, che lo qualificano in modo alternativo rispetto alla coincidenza con l'essere voluta da Parmenide: non dal pieno esso nasce, ma dal vuoto originario; si riferisce a se stesso poiché sta prima di ogni differenza, di ogni distinzione; è ricorsivo: «la successione che dalle tenebre e dal Vuoto va all'Uno e, tramite l'Ardore e il Desiderio, sfocia in *manas*, nella mente, delinea una concatenazione di attività, ciascuna delle quali non si estingue nella successiva, ma si conserva in essa, arricchendosi e specificandosi»<sup>10</sup>. Il pensiero, dice Chiereghin, in quanto disimpegnato da ogni opposizione, è infinito e *ab-solutus* e quindi è «autonomia e libertà in atto». Allora, se consideriamo il pensiero originario come assoluto e le sue tappe successive che ricorsivamente conservano le precedenti, viene subito fatto di pensare all'*Aufhebung* hegeliana: così, se per Hegel il pensiero procede dalla sua determinazione più povera, attraverso la catena delle opposizioni, fino all'infinità del pensiero assoluto<sup>11</sup>, qui il suo movimento avviene nella direzione opposta, dall'infinità senza relazione che con se stessa, fino al suo progressivo specificarsi in una molteplicità.

Da questo punto dell'inno in poi il pensiero diviene pensiero poetante e si avventura nel mondo della dualità; alla quinta strofa si fa riferimento alla corda dei poeti, tesa fra l'essere e il non essere. L'inno prosegue ponendo domande, che non hanno risposta, su dove è nata, da dove è venuta la creazione. Fu forse Ciò (*tat*) a produrla, o no? Neppure gli dei possono saperlo, essi sono venuti al di qua dell'emissione di Ciò. L'ultima strofa ripete la domanda se fu Ciò a produrla o no; il supervisore di Ciò, «nel cielo più lontano», lo sa...o forse no. Viene da chiedersi chi sia questo supervisore: Prajāpati? Che forse c'è e forse no. Ma se c'è può sapere? Forse, se pensiamo ad un sapere che non si fonda sulla parola, mentre sembra escluso che possa esserci conoscenza da parte di un sapere legato ad un linguaggio che può frequentare solo il mondo del dualismo.

Torniamo a considerare la condizione del feto nell'utero materno: che cosa “sa”? È l'Uno circondato da tenebra e acqua. Eppure sentirà il battito del cuore, muoverà, per quanto possibile, i suoi arti. Nella cavità uterina, questo tamburo generatore, percepirà un ritmo; ma questo lo diciamo noi, per i quali il ritmo è nel tempo o, forse meglio, il ritmo genera il tempo; ma per chi è Uno non c'è differenza alcuna, senza la quale non può esserci il ritmo così come lo consideriamo noi. Possiamo forse dire – mi rendo conto dell'azzardo – che per il feto c'è un ritmo senza tempo (e così anche per i suoi movimenti, che sono movimenti senza moto, perché nell'Uno non c'è neppure spazio). Ci sarà forse l'ardore, coincidente con esso, che alla fine produrrà la sua uscita alla luce, nel mondo della dualità. Queste sono forse solo fantasiose risposte, per le quali non ho nessuna prova a sostegno, a domande che riguardano un mondo troppo lontano, così come quelle sull'origine dell'universo.

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 27.

<sup>9</sup> Ivi, p. 28.

<sup>10</sup> Ivi, p. 32.

<sup>11</sup> Cfr. la fine della *Fenomenologia dello spirito*, dove viene detto che al sapere assoluto «dal calice di questo regno degli spiriti spumeggia la sua infinità».

Nel corso dell'ultimo incontro si è fatto riferimento a Plotino. Mi domando che relazione ci possa essere tra l'Uno descritto nelle *Enneadi* e l'Uno dell'inno vedico. Sono lo stesso? Risponderei sì e no, e l'ambiguità della risposta dipende ancora dall'ambiguità con la quale l'Uno è descritto. Se consideriamo l'Uno plotiniano come l'origine di tutto attraverso le sue emanazioni, allora non può coincidere con quel Ciò che viene generato, se viene generato, vista l'ambiguità di cui si è detto. Ma se Ciò coincide con l'origine ingenerata e generante, allora qualche ragione di considerare l'Uno indiano e quello plotiniano come – almeno – simili, si presenta: anche l'Uno di Plotino è predicato solo negativamente; simili si è detto, perché non va dimenticato che nel Rgveda si parla di creazione, mentre l'Uno plotiniano non crea propriamente nulla. Questo ponte fra Oriente ed Occidente porta a ridimensionare, se non a superare, il pensiero di Parmenide, per il ruolo che in esso ha il negativo; si potrebbe dire che il negativo condensa in sé il carattere orientale trasferito in Occidente.

## Appendice 1

Inno X, 129 dei Rgveda<sup>12</sup>

1. Allora non c'era ciò che non è, né ciò che è. Non c'era lo spazio né la volta celeste che gli sta sopra. Che cosa si andava muovendo? Dove? Sotto la protezione di che cosa? Vi era l'acqua, l'impenetrabile abisso?
2. Non c'era la morte allora, né l'immortalità. Non c'era distinzione del giorno e della notte. Respirava, ma senz'aria, per suo potere autonomo, soltanto Ciò, unico. Oltre a Ciò niente altro esisteva.
3. In principio vi era solo tenebra nascosta dalla tenebra. Acqua indistinta era tutto questo universo. Il germe dell'esistenza, che era avvolto dal nulla [Chiereghin traduce “vuoto”], grazie al potere del suo ardore interiore, nacque come l'Uno.
4. In principio fu il desiderio che si mosse sopra Ciò, il desiderio che fu il primo atto fecondante della mente. Il legame fra Ciò-che-è e Ciò-che-non-è lo trovarono nel loro cuore i poeti, cercandolo con la meditazione.
5. Trasversalmente era tesa la loro corda: c'era un sotto, c'era un sopra? Vi furono spargitori di seme e vi furono potenze generative. Sotto vi fu l'energia, sopra vi fu l'impulso.
6. Chi invero sa, chi potrebbe proclamarlo da dove è nata, da dove si è verificata questa creazione? Al di qua dell'emissione di Ciò sono gli dei; chi dunque sa da dove è venuta in essere?
7. E da dove è venuta in essere questa creazione e se fu Ciò a produrla oppure no, colui che di Ciò è il supervisore nel cielo più lontano certamente lo sa...; oppure non lo sa?

## Appendice 2

Il bellissimo germoglio recentemente inviato da Gavianu (*L'a-stanza/in-stanza del suono nel gioco dei significati*) mi sollecita a due brevi considerazioni, in attesa di ciò che potrà portarmi una più lunga e attenta meditazione sul suo scintillante contenuto. La prima, generata attraverso chissà quali canali associativi della fantasia, quasi un gioco, ha a che fare con le parole di Mallarmé riportate nel testo, e di cui Gavianu invita a considerare «il rincorrersi del gruppo fonico /ir/ e della vibrazione luminosa delle /r/»: *GloIRE-désIR-voIR-IRIdées/SurgIR/devoIR*.

Gavianu accosta così il suono delle vocali alla «vibrazione luminosa» delle “r”: allora non posso fare a meno di notare come nel sanscrito, la lingua degli inni vedici, esista una vocale, chiamata dagli occidentali “r sonante”, translitterata con “ṛ”; si tratta proprio di una vocale, tale è considerata nelle grammatiche sanscrite, su di essa può infatti poggiare il suono, come, per esempio nella parola *mṛtyu*, morte, che compare nell'inno.

La seconda considerazione, forse più seria, riguarda l'accostamento per assonanza di “gloria” e “gioia”. Ho avuto modo, in precedenza, di riferirmi a Parmenide e al parmenidismo; in un libro di Emanuele Severino, che ha molto lavorato sul pensiero parmenideo (anche se ha sempre rifiutato la qualifica alla sua filosofia di “neoparmenidismo”), si trovano strettamente legate le due parole; si tratta de *La Gloria*, che intende rispondere alle domande lasciate aperte da un suo precedente lavoro (*Destino della necessità*). Nel primo capitolo, paragrafo secondo, che ha per titolo “La Gioia e la Gloria” si legge: «Il disvelamento della Gioia, nel

<sup>12</sup> Rgveda. *Le strofe della sapienza*, a cura di Saverio Sani, Marsilio, 2000.

suo essere libera dal contrasto con la solitudine della terra, è la *Gloria*»<sup>13</sup>, e ancora: «Secondo il suo etimo indoeuropeo, la Gloria è la manifestazione della Gioia»<sup>14</sup>. Come si vede, secondo questa interpretazione, l'accostamento di Gavianu non poteva essere più felice.

(6 febbraio 2020)

---

<sup>13</sup>E. Severino, *La Gloria ἄσσα οὐκ ἔλπονται*: risoluzione di «Destino della necessità», Adelphi 2001, p. 30.

<sup>14</sup>Ivi, pp. 30-31.